

EL MALESTAR DE LA LAICIDAD: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CASO ITALIANO

THE MALAISE OF SECULARISM: SOME REFLECTIONS ON THE ITALIAN CASE

PAOLA CHIARELLA

Università Magna Graecia di Catanzaro

Fecha de recepción: 19-7-19

Fecha de aceptación: 17-2-20

Resumen: *La delimitación de las fronteras del poder religioso y del poder civil es un proceso complejo y diferenciado en Europa que se completa con el reconocimiento del principio de laicidad como un pilar de los sistemas jurídicos modernos. Gracias a su fuerte poder emancipador, las cuestiones jurídicas y políticas se deciden en contextos discursivos que están cada vez menos influenciados por la referencia al concepto de una verdad superior e indiscutible, y se refieren al principio de autoridad y autonomía de lo político. Sin embargo, ningún principio jurídico está a salvo de ataques peligrosos que, en el caso de la laicidad, volverían a proponer un discurso político lleno de simbolismo y referencias religiosas que violan, como en el caso italiano, la libertad de conciencia y el ideal de una sociedad inclusiva.*

Abstract: *The delimitation of the borders of religious and civil power is a complex and differentiated process in Europe, which is completed with the recognition of the principle of secularism as a pillar of the modern legal systems. Thanks to its strong emancipatory power, legal and political issues are decided in discursive contexts that are less and less influenced by the reference to the concept of a superior and indisputable truth but they refer to the principle of authority and autonomy of politics. However, no legal principle is safe from dangerous attacks that, in the case of secularism, would again propose a political discourse full of symbolism and religious references that violate, as in the Italian case, the freedom of conscience and the ideal of an inclusive society.*

Palabras clave: laicidad, autonomía individual, legalismo religioso, populismo
Keywords: secularism, individual autonomy, religious legalism, populism

1. LA LAICIDAD COMO EMANCIPACIÓN

La laicidad es un principio característico de la cultura jurídica europea a partir de la modernidad y, en particular, desde el punto de inflexión que tiene lugar con el humanismo jurídico hasta su consolidación más madura en la Ilustración. A partir de esta época, la fuente de legitimidad de la ley y de la política se encuentra progresivamente en razones seculares, que ya no tienen la carga de las hipotecas teológicas. La neutralidad religiosa del Estado, lejos de ser blasfema, se convierte en un elemento ineludible de la convivencia civil.

La laicidad es alcanzada por una especie de “agotamiento” causado por las guerras religiosas. A partir de la Reforma Protestante, la religión se había convertido en un factor mortal y la necesidad de poner fin a esta emergencia llevó a Grocio a teorizar la primera fórmula de la laicidad en una hipótesis experimental: tratemos de pensar “*etsi Deus non daretur aut non curari ab eo negotia umana*” en la creencia de que la distinción entre el bien y el mal es conocible independientemente de la sensibilidad religiosa o de la revelación de las Sagradas Escrituras¹. Los resultados correctos en términos de justicia se obtienen con la misma certeza de un cálculo matemático, de modo que Dios no puede alterar la suma de dos más dos, ni el sentido de la justicia, reconocible por cada ser racional.

Grocio llega a esta conclusión en el fondo del peculiar proceso de secularización, gracias al cual las esferas sociales se separan y difieren de la religión². La política, la economía, el Derecho, la moral y la ciencia se liberan del poder condicionante de la reflexión teológica, y descubren que pueden funcionar perfectamente incluso sin ella. Esta emancipación es el precipitado conceptual de la revalorización del hombre. Ya no es criatura pecadora y

¹ H. GROCIO, *De iure belli ac pacis*, Paris, 1625.

² N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin, 2000, pp. 282 ss.; Id., “Die Ausdifferenzierung der Religion”, en Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, III, Suhrkamp, Berlin, 1989, pp. 259-357, 262. M. WEBER, *The Sociology of Religion* [1963], Beacon Press, Boston, 1993; G. Haarscher, *La laïcité*, Puf, Paris, 1996; A. MARTÍNEZ, “Laicidad y secularización”, en *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 21, 2013, pp. 1 ss.; E. VITALE, “Laicidad y teoría política”, *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 13, 2013, pp. 1 ss.; F. ARLETTAZ, “La laicidad vista desde el paradigma de la secularización”, en A. PELE, O. CELADOR ANGÓN, H. GARRIDO SUÁREZ (eds.), *La laicidad*, Dykinson, Madrid, 2014, pp. 209 ss.; R. J. BLANCARTE (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, Pedregal de Santa Teresa, 2008.

perdida sin Dios, sino portadora de dignidad que se expresa en la capacidad de elegir el bien y actuar correctamente. La magnífica oración de Pico della Mirandola *De hominis dignitate*, es un breve pero denso tratado de este cambio de perspectiva de época sobre la excelencia del hombre, del cual se celebra el libre albedrío y que por lo tanto, no está dominado por la naturaleza como los animales, sino que la subyuga.

Las cuestiones jurídicas y políticas se deciden en contextos discursivos que están cada vez menos influenciados por la referencia al concepto de una verdad superior e indiscutible, y se refieren al principio de autoridad y autonomía del político³. Excluyendo el condicionamiento de cualquier teología política, como resultado de una expropiación semántica de conceptos jurídicos de un contexto religioso, las prácticas de poder no se legitiman *a priori*, desde arriba y de una vez por todas. En cambio, ellas están sometidas continuamente a una prueba de aceptabilidad discursiva y utilitarista de sus conclusiones⁴. El hombre moderno es guiado por una ética individual, sea religiosa o laica, que queda al margen de la construcción social y de los fines de la política y del derecho. Sin embargo, no se descuida la importancia de la ética privada, considerada como «un camino para alcanzar la autonomía o la independencia moral, un proyecto de salvación, con el objetivo de alcanzar el bien, la virtud o la felicidad»⁵.

Sin embargo, neutralizando la pretensión de traducir la verdad privada a la esfera pública, la ética pública en materia social y política es la de las instituciones de los procedimientos, de los valores seculares, de los principios, y de los derechos fundamentales. La finalidad de la ética pública es que todos los ciudadanos, en la mayor medida posible, estén en condiciones de desa-

³ T. HOBBS, *Leviathan: Or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill* [1651], Yale University Press, Yale, 2010. L. GUERZONI, “Il principio di laicità tra società civile e Stato”, en M. Tedeschi (ed.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996 p. 69. Para una reflexión sobre la relación entre modernidad y derechos fundamentales véase G. PECES-BARBA MARTÍNEZ et al., *Historia de los derechos fundamentales*, Tomo I, Tránsito a la modernidad, Dyckinson, Madrid, 2003. X. ARBÓS MARÍN, J. FERRER BELTRÁN, J. M. PÉREZ COLLADOS, *La laicidad desde el derecho*, Marcial Pons, Madrid, Barcelona, Buenos Aires 2010; H. PENA-RUIZ, *La laicidad*, Siglo Veintiuno Editores, México 2002, pp. 51 ss.

⁴ La referencia es a la secularización de la política de Maquiavelo (*El Príncipe*) y de la moral de Pufendorf (*De iure naturali et gentium*, 1673, *De officiis hominis et civis iuxta legem naturalem*, 1673) y Tomasio (*Fundamenta iuris naturae ac gentium*, 1705).

⁵ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, “Ética pública-Ética privada”, *Anuario de Filosofía del derecho*, vol. XIV, 1997, p. 538.

rollar los rasgos de su dignidad y especialmente el de escoger libremente su moralidad privada porque la política moderna es lo *trascendental* de la razón práctica y de la libertad⁶. Esto abre el camino a las tradiciones liberales, ilustradas, positivistas, científicas, darwinistas, y republicanas.

La delimitación de las fronteras del poder religioso y del poder civil es un proceso complejo y diferenciado en Europa, que se completa más rápidamente en Inglaterra, en Francia y en Holanda, y más tarde en los países fuertemente católicos, como España e Italia. Considerando las dos contribuciones teóricas más relevantes a la idea de tolerancia que se encuentran en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke (1689) y en el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (1763). En la primera, el poder civil y religioso se distinguen y se separan muy claramente, devolviendo a la tolerancia el rasgo distintivo de la verdadera iglesia. También se reconoce la incompetencia del magistrado civil en cuestiones religiosas y la inadmisibilidad de las prácticas religiosas en lugares de culto que estarían prohibidas en la sociedad civil. Locke identifica claramente los diferentes propósitos de la iglesia y del Estado: por un lado la salvación del alma que se promueve a través de la predicación y por el otro, el cuidado de los bienes civiles a través de la legislación y de la jurisdicción. La autenticidad de la religión reside en la persuasión, no en la constricción y dado que el Estado se basa, también en la fuerza, por ello es incompetente en asuntos religiosos.

La obra del Voltaire es una reacción indignada a la feroz intolerancia católica que, en la ciudad de Toulouse, había condenado de muerte por tortura a un padre hugonote, injustamente acusado de matar a su hijo, que estaba listo para convertirse al catolicismo. En las garras del fundamentalismo ciego y feroz, la comunidad y los jueces no querían ver que se trataba de un caso de suicidio. La desgracia de Calas fue vivir en una ciudad predominantemente católica, en la que la inseguridad derivada de la diversidad, lo convirtió en un blanco fácil de la intolerancia.

Por lo tanto, según Voltaire el pluralismo religioso es una garantía de paz, porque inevitablemente debilita a los grupos y los priva de los medios para imponer la respectiva visión unilateral del mundo. Culturalmente,

⁶ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, "Ética pública-Ética privada", cit., pp. 536-537. Sobre el concepto trascendental en este sentido véase C. GALLI, "Libertà e laicità", en VV.AA. *La ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 31. Sobre el vínculo entre la Ilustración y la libertad religiosa véase V. FERRONE, "Le radici illuministiche della libertà religiosa", en G. PRETEROSSO (ed.), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 57 ss.

Inglaterra y Francia demostraron en base a sus propios eventos, una sensibilidad precursora del espíritu secular y la conciencia de la tensión libertaria de la laicidad que la ha convertido en un instrumento revolucionario de transformación y, por qué no, de salvación social y civil que se ha logrado con el cese de los conflictos.

Se entendió que la laicidad era necesaria en un contexto de hombres libres, para quienes la libertad civil y política presuponía la libertad de conciencia y religión. Por el contrario, los hombres de fe participan en una verdad que los guía desde arriba y, por eso, están sujetos a una restricción totalizadora⁷. Ellos son portadores de necesidades dogmáticas que no admiten excepciones y que califican las diferentes y distantes opciones de vida como error, pecado y daño. A partir de aquí, es obvio prever una serie de soluciones destinadas a corregir el error contra la voluntad de los demás. Se olvida, sin embargo, que la salvación del alma cae dentro de la esfera intangible de la responsabilidad personal. Entonces la laicidad es un instrumento excepcional e indispensable de emancipación que hace que la elección personal del horizonte religioso de cada uno, sea apreciable cuando es el resultado elegido en la dialéctica de las posiciones más diversas.

2. LA TARDÍA EMANCIPACIÓN LAICA DE ITALIA

La Italia liberal siguió siendo fuertemente católica y la lucha por la laicidad fue mucho más larga y compleja. No hay que olvidar la peculiaridad del caso italiano. La unidad nacional del país se obtuvo a expensas del Estado Papal, que se vio considerablemente reducido hasta la conquista de la capital en la “cuestión romana”. La Iglesia de Roma jugó un papel opuesto en el movimiento de independencia y unificación nacional, tanto que la lealtad al Papa y el patriotismo no eran lealtades compatibles⁸. Esta matriz de oposición se puede observar en la síntesis magnífica del pensamiento liberal que se encuentra en las palabras del Presidente del Consejo de Ministros de la recién formada Italia, Camillo Benso de Cavour: *Iglesia libre en Estado libre*, pronunciadas en su primer discurso a la Cámara de Diputados en marzo de 1861.

⁷ P. BELLINI, “Della idea di laicità nelle relazioni tra privati”, en M. TEDESCHI (ed.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, p. 26.

⁸ F. MARGIOTTA BROGLIO, “La laicità dello Stato”, en G. PRETEROSSO (ed.), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 80. A. C. JEMOLO, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Vallecchi, Firenze, 1927.

El 20 de septiembre de 1870 decretó el fin del Estado Papal como una entidad histórico-política y un momento de profunda revolución en la administración del poder temporal de los papas, que renuentes ante la modernidad, no pudieron más que imponer una visión reaccionaria a través de las encíclicas para las cuales la laicidad es una enfermedad mortal. Desde la *Mirari vos* (1832) hasta la *Libertas* (1888) los Papas rechazaban «los errores modernos, como la ruptura de la autoridad divina de la Iglesia, el liberalismo, el socialismo, la filosofía de la Ilustración, la libertad de cultos, el contrato social, la soberanía popular, el sufragio universal, el principio de las mayorías, los derechos humanos –excepto el de la propiedad–, la libertad de imprenta etc.»⁹. Sin embargo, aunque el poder temporal se redujo, la religión católica continuó siendo la religión del Estado, tal como lo había previsto el Estatuto fundamental de la Monarquía de Saboya de 1848 (Statuto Albertino) y lo confirmaron en la época fascista los Pactos de Letrán de 11 de febrero 1929 que devolvieron a la Iglesia y al Papado un papel privilegiado en las relaciones con el “Stato” y un papel central a nivel social para la formación religiosa de las conciencias.

El verdadero punto de inflexión hacia la laicidad, al menos desde un punto de vista normativo, se cumple en la Italia republicana con la promulgación de la Constitución. En la reconstrucción de la posguerra, el Derecho italiano también participó en la construcción de una estructura constitucional opuesta a los principios fascistas que contemplaban a Dios en la triada de sus ideales, juntos con los de patria y familia. Se introdujeron muchas innovaciones a través de dos pilares del *personalismo* y del *pluralismo* que transformaron instituciones y prácticas interpretativas en los diversos campos del sistema jurídico. El orden constitucional echó raíces en la primacía de la persona y en una lectura policromada de la identidad personal y los asuntos religiosos no fueron inmunes. Sin embargo, para que el cambio alcanzara un punto de saturación, tomó un tiempo de unos treinta años para que se debilitaran la larga presión conformista y la “considerable pereza moral” de los italianos¹⁰. En este sentido podemos hablar de una especie de confesionalismo “de la costumbre”¹¹.

La contribución decisiva a la libertad de conciencia, a la distinción entre moralidad religiosa y civil, al respeto de las minorías y, por lo tanto, al pro-

⁹ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, “Ética pública-Ética privada”, cit., p. 540.

¹⁰ A. C. JEMOLO, *Le problème de la laïcité en Italie*, en VV.AA., *La laïcité*, Puf, Paris, 1960, pp. 455 ss.

¹¹ N. COLAIANNI, “Populismo, religioni, diritto”, *Questione Giustizia*, núm. 1, 2019, p. 155.

yecto separatista, se dio en la legislación de los años '70 y '80 sobre temas divisorios tales como el divorcio, el aborto, la reforma del Derecho de familia, el cambio de sexo y el juramento no religioso en el juicio penal. Remonta a 1984 el Acuerdo para la revisión del Concordato de 1929 en que se reconoce la superación del principio confesional y hace opcional la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas. En estos mismos años, el Estado italiano ha celebrado numerosos acuerdos con iglesias y confesiones distintas de la Iglesia Católica, inspirados en los principios constitucionales hasta ahora considerados.

En el nuevo clima institucional, la laicidad es completamente consistente con la *templanza* constitucional, de acuerdo con la famosa expresión de Gustavo Zagrebelsky, expresando el concepto de una pluralidad de valores de los cuales nadie tiene un sentido absoluto, sino relativo, compatible con los otros principios con los que debe convivir. Solamente asume carácter absoluto el metavalor que se encuentra en el doble imperativo del pluralismo de los valores y la lealtad en sus enfrentamiento¹². La *templanza* es, por lo tanto, lo opuesto a la rigidez, como una visión totalizadora de algunos valores en detrimento de otros y como una incapacidad para comprender los puntos de vista de otros. Se opone a las relaciones de exclusión e imposición por la fuerza.

Las sociedades pluralistas, marcadas por la presencia de una diversidad de grupos sociales con intereses, ideologías y proyectos diferentes "asignan a la Constitución no la tarea de establecer directamente un proyecto predefinido de vida en común, sino la de realizar las condiciones de posibilidad de la misma"¹³.

El estatuto constitucional de la laicidad es el de los principios supremos, aunque esto no se menciona expresamente en el texto. Pero fue el Tribunal Constitucional el que lo declaró en la famosa sentencia n. 203 de 1989 sobre la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas, constituyendo "uno de los perfiles de la forma de Estado esbozado en la Carta Constitucional de la República". Si leemos la Constitución como un documento vivo, derivamos de ella los meta-principios que constituyen requisitos previos, y podríamos decir, obvios de la lectura combinada y sistemática de otros principios fundamentales textualmente proclamados. Podemos decir que "[l]o que es

¹² G. ZAGREBELSKY, *El derecho dúctil*, (trad. Marina Gascón), Trotta, Madrid, 1995, p. 14.

¹³ G. ZAGREBELSKY, *El derecho dúctil*, cit., p. 13.

verdaderamente fundamental, por el mero hecho de serlo, nunca puede ser puesto, sino que debe ser siempre presupuesto”¹⁴.

La laicidad del Estado italiano puede deducirse de los artículos que se refieren a perfiles de protección ajustados al individuo y de los artículos que se refieren a perfiles institucionales o asociativos igualmente importantes¹⁵.

Para el primer perfil, se reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, tanto como individuo, como en el seno de las formaciones sociales en las que desarrolla su personalidad y se incluyen claramente los de una orden religiosa. Además se proclama la misma dignidad social e igualdad de las personas sin ningún tipo de distinción, incluidas las relacionadas con las creencias religiosas. Con referencia específica a la libertad religiosa, se reconoce expresamente el derecho a profesar la fe de cualquier forma, individual o asociada, hacer propaganda de la misma (y ese es un punto fundamental que está conectado a la libertad de manifestación del pensamiento) y practicar el culto correspondiente en privado o en público, con tal de que no se trate de ritos contrarios a las buenas costumbres [que recuerda la tesis de Locke].

Para el segundo perfil, todas las confesiones religiosas son igualmente libres ante la Ley y las confesiones religiosas distintas de la católica tienen derecho a organizarse según sus propios estatutos en la medida en que no se opongan al ordenamiento jurídico italiano. Sus relaciones con el Estado son reguladas por Ley sobre la base de acuerdos con sus representaciones respectivas. Y aún, el carácter eclesiástico y la finalidad de religión o de culto de una asociación no podrán constituir causa de limitaciones legislativas especiales ni de gravámenes fiscales para su constitución, capacidad jurídica y cualquier forma de actividad.

Solo estos artículos serían suficiente para delinear el carácter multiconfesional y pluralista al que debe informarse la sociedad italiana, y los perfiles neutros y laicos del Estado italiano. Pero, confirmando el impresionante peso de la Iglesia Católica, el artículo 7 se refiere expresamente a ella, reconociendo, en la misma mención textual, su posición de primacía social en el País. Por esa razón en la asamblea constituyente el artículo mencionado fue entre los artículos más controvertidos y para el que se obtuvo el consenti-

¹⁴ G. ZAGREBELSKY, *El derecho dúctil*, cit., p. 9.

¹⁵ Están relacionados con el primer perfil los artículos 2, 3, 19 y con el segundo perfil los artículos 7, 8, 20 de la Constitución.

miento solo después de un paso atrás y una concesión por Palmiro Togliatti, líder del partido comunista que quería realizar, junto con los cristiano-demócratas, la transformación social del País.

Pero, con el fin de establecer claramente los límites entre las dos esferas, se afirma el principio de independencia y soberanía de la Iglesia y del Estado en sus respectivas órdenes. Así se sanciona el principio de no injerencia en asuntos de otra pertinencia. Sus relaciones se regulan por los Pactos Lateranenses que plantean los problemas relacionados con la aprobación en la era fascista y con la inspiración de principios no democráticos y pluralistas.

En cualquier caso, a pesar de este artículo, la Constitución italiana tiene la intención de salvaguardar la libertad religiosa en un clima de pluralismo confesional y cultural que es la base de la ética pública¹⁶. Se reconoce que las religiones ofrecen posibles respuestas a preguntas cruciales, y por lo tanto es necesario reconocer el igual valor civil de las posiciones religiosas de los otros, que responden al anhelo atormentado del hombre de buscar las razones supremas de su ser¹⁷. El punto neurálgico de este principio que se inscribe en el nuevo clima constitucional, es la defensa de la libertad del individuo de la imposición de los conceptos teológicos mayoritarios. La laicidad permite que los fieles de cualquier confesión se autodeterminen de manera amplia: desde las elecciones de fe hasta las opciones de vida personal, familiar y relacional. En esto radica la fuerte tensión libertaria del principio en consideración. El Estado no elige ninguna verdad de fe para que todos puedan elegir la suya propia. Esto es también apreciable desde el punto del hombre de fe. De hecho, la laicidad es un valor, en cierto sentido, “religioso”, porque garantiza la honestidad de la adhesión a una creencia religiosa en un amplio contexto de pluralismo.

¹⁶ G. E. RUSCONI, “Quanto costa essere laici”, *Il Mulino*, 6/2009, p. 881; L. GUERZONI, “Note preliminari per uno studio della laicità dello Stato sotto il profilo giuridico”, *Arch. giur.*, vol. CLXXII, 1967, p. 61 ss.; Id., “Stato laico e Stato liberale. Un’ipotesi interpretativa”, *Dir. eccl.*, vol. I, 1977, p. 511 ss.; Para un análisis conceptual C. Del BÒ, “Il rapporto tra laicità e neutralità: una questione concettuale”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, núm. 33, 2014, pp. 1 ss. N. COLAIANNI, *La lotta per la laicità. Stato e Chiesa nell’età dei diritti*, Cacucci, Bari 2017.

¹⁷ P. BELLINI, “Della idea di laicità nelle relazioni tra privati”, en M. TEDESCHI (ed.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, cit., p. 25; C. CARDIA, “Laicità, etica, spiritualità (frammenti di analisi)”, en M. TEDESCHI (ed.), *Il principio di laicità nello Stato democratico*, cit., p. 128.

3. LOS VALORES NO NEGOCIABLES DE LA LAICIDAD

La referencia a los valores no negociables es típica del Magisterio de la Iglesia Católica como puede leerse en la *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, emitida el 24 de noviembre de 2002 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación. Su mensaje es que no es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas, ni siquiera soluciones únicas para cuestiones temporales que Dios ha dejado para el juicio libre y responsable de cada uno. Sin embargo, si el cristiano está obligado a "admitir la legítima multiplicidad y diversidad de opciones temporales", también se le llama a "disentir de una concepción del pluralismo en términos de relativismo moral, perjudicial para la vida democrática" porque se necesita de "fundamentos verdaderos y sólidos, es decir, de principios éticos que *no son negociables* debido a su naturaleza y papel como fundamento de la vida social"¹⁸. Pero ¿cómo puede ser peligroso el relativismo para la democracia cuando su principal amenaza es la dictadura de una sola verdad?¹⁹.

Esta visión se traduce en posiciones en las que la Iglesia se expresa con la fórmula latina: "*non possumus*", síntesis del rechazo a situaciones civiles lejos de su doctrina y presupone, en cambio, la existencia de "unos espacios exentos, de unas zonas inmunes, de unos cotos vedados reservados a su decisión"²⁰. La posición de la Iglesia es la de querer hablar desde un púlpito que se dirigía universalmente a todos, para imponer una homogeneidad forzada en una sociedad altamente diversificada. Para el Estado democrático se aplica otra regla de acción: garantizar y preservar la libertad y la pluralidad de sus bases sociales como su elemento constitutivo. Tiene la obligación de cuidar los factores disruptivos que contiene cada condición pluralista, y sin embargo, reconstruir la unidad²¹.

¹⁸ J. RATZINGER, "Cristianesimo e democrazia pluralista. Sulla imprescindibilità del cristianesimo nel mondo moderno", *Quaderni di cristianità*, I, n. 2, estate 1985.

¹⁹ G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano, 2005; A. GREPPI, "Laicidad y relativismo", *Colección de cuadernos "Jorge Carpizo"*. Para entender y pensar la laicidad, núm. 15, 2013, pp. 1 ss.

²⁰ G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, *Versión laica del 'non possumus'*, *El País*, 15 de agosto de 2008.

²¹ G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 109.

La Iglesia se reconoce a sí misma como un lugar de *absoluta relevancia pública* y no acepta la igualdad con otras denominaciones religiosas. Así, quiere condicionar los contenidos de las leyes a los temas más candentes de la ética pública y privada. Pero el Estado debe, en cambio, mantener una posición equidistante con respecto de todas las denominaciones religiosas, porque ésta es la esencia del Estado laico, liberal y democrático²².

El malentendido que subyace a ese mensaje religioso es asumir que la ética laica es inconsistente, y además, perjudicial, allí donde el relativismo moral se interpreta como la legitimación de cualquiera acción, olvidando que la idea del límite es intrínseca al derecho en el nombre de valores y principios superiores. El *esplendor de la verdad* religiosa puede hacer que la pequeñez de la razón parezca insustancial, pero esta última es el único medio capaz de contener los efectos mortales para la vida y la salud del cuerpo político que proceden de valores absolutos²³ y que como tales absolutizan y no perciben ni contemplan el sentido del límite. Este límite se encuentra a través de los únicos valores no disponibles de la democracia: la libertad y la igualdad. Así que incluso la democracia tiene bases sólidas, y sobre todo, inclusivas.

La ética laica es la encargada de formular reglas de coexistencia civil sin apelar al concepto de verdad y a diferencia de la certeza de la fe, procede con cautela, en la conciencia de las soluciones a menudo inadecuadas para resolver dilemas a veces trágicos sobre la vida y la muerte²⁴. Los valores laicos se obtienen a través del ejercicio de la razón práctica y se aplican a “cuestiones penúltimas” es decir mundanas, mientras que los valores religiosos se adquieren o se intuyen a través de la revelación, guía de juicio de las cuestiones mundanas en perspectiva de “las últimas” y que como tales quieren tener un impacto homogéneo y universal.

Pero cabe destacar, que incluso la ética laica toma posiciones fuertes o incuestionables sobre los valores propios, que no son negociables y tienen un carácter incluso “sagrado” porque son intocables, intangibles por la política

²² G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, cit., p. 104. F. GARELLI, G. GUIZZARDI, E. PACE (eds.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna 2003; L. FORNI, *La laicità nel pensiero dei giuristi italiani: tra tradizione e innovazione*, Giuffrè, Milano, 2010. P. CHIASSONI, “Laicidad y libertad religiosa”, *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”*. Para entender y pensar la laicidad, núm. 10, 2013 p. 19.

²³ R. BODEL, “L’Etica dei laici”, en G. PRETEROSSO (ed.), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 21; G. ZAGREBELSKY, *Contro l’etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

²⁴ U. SCARPELLI, *Etica senza verità*, il Mulino, Bologna, 1982.

ordinaria y que se resumen en los valores de la libertad de conciencia y de la igualdad de cada ser, y legitiman las múltiples manifestaciones de la autonomía y del respeto por la diversidad²⁵. Aunque es una ética sin verdad revelada o empírica, esto no significa que la moral sea menos importante porque “estamos más dispuestos a luchar por la afirmación de principios morales o políticos que por la defensa de verdades teóricas”²⁶.

Estos valores permiten el desarrollo de modelos de sociedades no opresivos en los que todos están en condiciones de tomar decisiones éticamente responsables²⁷. Y aunque comparado con el esplendor de la fe, el precio de la laicidad puede ser en cierto sentido de certeza precaria, por la certeza contingente sobre lo que estipulamos que sea correcto, a cambio obtenemos el esplendor de las pequeñas luces autónomas de cada uno. El pluralismo de las convicciones es el criterio que, en el grado más alto, favorece la realización de proyectos de vida, el libre despliegue y la valorización de las personalidades individuales. Por el contrario, la ética religiosa es partícipe de una verdad que la trasciende y la domina, fuente de una obligatoriedad “indiscutible” de la que carece la autonomía de la conciencia que está replegada en una fuente externa y por lo tanto alienada²⁸.

La laicidad tiene como objetivo orientar el comportamiento de los individuos a una plenitud de respeto y consideración por quienes participan o no, en un sentimiento religioso. Esto es posible en la medida en que la laicidad no se encuentra bajo una visión mono-semántica de la identidad, pero se configura como un espacio de “investigación pública” que en una sociedad multicultural se llama “espacio de la ‘razón pública’”²⁹.

²⁵ Sobre el carácter “sagrado” de los valores fundamentales v. F. VIOLA, “Laicidad, sociedad multicultural y religiones”, en M. M. BENITES (et al.), *Epistemología de las ciencias sociales: la doctrina social de la iglesia en el nuevo milenio*, Ciafic, Buenos Aires, 2012, pp. 33-34; P. SALAZAR UGARTE, “Laicidad y democracia constitucional”, *Isonomía*, núm. 24, 2006, pp. 37 ss.

²⁶ L. FERRAJOLI, “Laicidad del derecho y laicidad de la moral”, *Revista de la Facultad de Derecho de Mexico*, núm. 248, 2007, p. 273.

²⁷ G. PRETEROSSÌ, “Contro le nuove teologie della politica”, Introducción a G. PRETEROSSÌ (ed.), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 13.

²⁸ P. BELLINI, “Della idea di laicità nelle relazioni tra privati”, en *Il principio di laicità nello Stato democratico*, cit., p. 26. Sobre la autonomía y la discreción de las elecciones véase, M. BOVERO, “El concepto de laicidad”, *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad*, núm. 2, 2013, pp. 1 ss.

²⁹ F. VIOLA, “Laicidad, sociedad multicultural y religiones”, en M. M. BENITES (et al.), *Epistemología de las ciencias sociales: la doctrina social de la iglesia en el nuevo milenio*, cit., p. 38.

Las amenazas sobre el valor del principio surgen cuando los creyentes perciben la laicidad como una ofensa a sus propias opiniones sobre cómo deben comportarse los demás ciudadanos, perdiendo de vista su propósito que consiste en “la educación para aceptar una diversidad que perturba y para soportar el desacuerdo”³⁰. Soportar, por ejemplo, que otros aborten, se divorcien, recurran a la reproducción asistida, a la eutanasia o tengan una concepción no convencional de la familia. La laicidad nos invita a renunciar a la pretensión de vivir en una sociedad que se adapte a las nuestras preferencias, lo que llevaría a la imposición por ley de una cierta moralidad sexual y familiar mayoritaria³¹. Por lo tanto, un Derecho laico debe asegurar los principios de *materialidad* y de *ofensividad* según los cuales “se castigan las acciones que dañan a terceros y no las opiniones o los actos interiores o las identidades religiosas o culturales o políticas de las personas”³². La laicidad tiene, por lo tanto, el objetivo de permitirnos acordar sobre la posibilidad del desacuerdo y decreta el fin de la identidad determinada por preferencias obligatorias.

4. LAICIDAD ASEDIADA: LEGALISMO RELIGIOSO EN CUESTIONES CRUCIALES

La liberación de las hipotecas religiosas está contaminada en Italia por actitudes sociales decepcionantes que tienen como objetivo engañar operativamente a la laicidad, no aceptando las consecuencias de la fidelidad a los principios fundamentales. Así, la laicidad se ve socavada por los desarrollos fundamentalistas dirigidos a contrarrestar el pluralismo de las visiones del bien especialmente en temas bioéticos³³.

Las razones de estas operaciones pueden ser nobles y miserables. Perseguir el bien común a través del paternalismo, u obtener consenso po-

³⁰ G. E. RUSCONI, “Quanto costa essere laici”, *Il Mulino*, 6/2009, p. 882; C. LUZZATI, “Il lessico della laicità”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, gennaio 2009, p. 10.

³¹ Al respecto H.L.A. HART, *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford, 1963.

³² L. FERRAJOLI, “Laicidad del derecho y laicidad de la moral”, *Revista de la Facultad de Derecho de Mexico*, núm. 248, 2007, p. 272.

³³ Para una lectura liberal, M. CHARLESWORTH, *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; C. MANCINA, *La laicità al tempo della bioetica*, *il Mulino*, Bologna, 2009; J. VAGGIONE, “Laicidad y sexualidad”, *Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”*. Para entender y pensar la laicidad, núm. 16, 2013, pp. 1 ss.

lítico a través de la apelación al vínculo religioso. El efecto previsible es la difusión social de la intolerancia y de la violencia hacia lo diferente, llegando a negar el punto neurálgico del cristianismo que es el amor de los llamados “enemigos”, es decir, de aquellos que no piensan como nosotros. La amenaza del legalismo farisaico está a la vuelta de la esquina cuando la religión es un instrumento de poder y control social para lograr mayorías útiles para fines reglamentarios.

Todo esto está más claro en Italia cuando se trata de discutir o decidir sobre temas cruciales altamente controvertidos. Más recientemente, la bioética y la familia son los campos en los que se realizan los mayores esfuerzos para imponer una visión religiosa. Hay nuevos intentos de traducir la ética privada en ética pública a un público no homogéneo.

Por ejemplo, el aborto está regulado por la ley número 194 de 1978, que permite a la madre interrumpir el embarazo antes del nonagésimo día y cuando existen circunstancias en las que la continuación del embarazo, el parto o la maternidad conllevaría un grave peligro para su salud física o mental; en relación con su estado de salud, sus condiciones económicas, sociales o familiares o en relación con las circunstancias en las que se produjo la concepción o con las predicciones de anomalías o malformaciones de los concebidos. Después de noventa días se puede practicar el aborto cuando el embarazo o el parto suponen un grave peligro para la vida de la mujer o cuando se determinan procesos patológicos, incluidos los relacionados con anomalías o malformaciones significativas del feto, que causan un grave peligro para la salud física o mental de la mujer.

Estas normas se cuestionan periódicamente para proponer una legislación prohibitiva del aborto basada en una concepción para la cual se invoca la idea de la vida como don de Dios, el embrión como persona en la visión más radical, o la vida prenatal como dimensión natural, en cualquier caso, intangibles³⁴. La última concepción puede ser una teología enmascarada que invoca lo natural como un concepto religiosamente no problemático o neutro. Por el contrario, es muy problemático porque aunque no sea una teología enmascarada, esta concepción es la defensa de un principio de vida que en cualquier caso quiere prevalecer sobre la deliberación del único sujeto consciente que es la mujer. Aunque el sistema legal italiano protege la vida prenatal en las hipótesis de daño, en el balance de los dos intereses, el legis-

³⁴ J. FINNIS, “Pros y contras del aborto”, en VV.AA., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, Debate, Madrid, 1983, pp. 108-142.

lador ha optado por una legislación permisiva que considera responsable de la elección solo a la mujer³⁵.

La seriedad de ser madre debe ser evaluada por la persona que asumirá toda la responsabilidad. Y además, como demuestran las experiencias prohibicionistas, el aborto no deja de practicarse, y clandestinamente la madre corre el riesgo de perder su vida. El derecho es, por lo tanto, impotente con respecto al aborto³⁶. Los movimientos *pro life* tienen el derecho de divulgar a nivel social sus ideas sobre la santidad de la vida prenatal y exigir de la ley formas más intensas de protección de la maternidad consciente y responsable, pero no la introducción de prohibiciones a este respecto.

Aún más problemática fue la legislación italiana sobre el tema de la reproducción asistida porque, en nombre de una visión restrictiva, había previsto la prohibición de la implantación de un número de embriones mayor de tres, lo que en muchos casos hizo que la fertilización fuera ineficaz³⁷. Originalmente, el diagnóstico preimplantación y la fertilización heteróloga estaban prohibidos, pero estas prohibiciones han sido superadas por la jurisprudencia, manteniendo solo la relativa a la maternidad subrogada. Para los jueces, la formulación original de la ley dio lugar a una violación de las normas constitucionales que protegen los derechos inviolables de la persona, como la autodeterminación terapéutica, la protección de la salud de la mujer, el derecho de igualdad, la libre elección de modelos familiares en el caso de la heteróloga.

No menos acalorado fue el debate social y político que condujo a la ley sobre directivas anticipadas de tratamiento, a la luz de los casos judiciales

³⁵ En argumento v. J. JARVIS THOMSON, "Una defensa del aborto", en VV.AA., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*, cit., pp. 9-32. T. PITCH, *Un diritto per due*, il Saggiatore, Milano, 1998; M. BOLADERAS, *Libertad y Tolerancia. Éticas para Sociedades Abiertas*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1993. L. FERRAJOLI, "La questione dell'embrione tra diritto e morale", *Politeia*, núm. 65, 2002, pp. 1-22.

³⁶ C. GARCÍA PASCUAL, "Aborto", en M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, A. SCERBO, *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2007, pp. 70-75.

³⁷ A. SCERBO, "Procreazione medicalmente assistita", en M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, A. SCERBO, *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, cit., pp. 170 ss.; M.L. CHIARELLA, *Procreazione medicalmente assistita e selezione degli embrioni: il sogno di un figlio tra diritti e aspirazioni*, *Famiglia*, 2005, pp. 461-478. M. D'AMICO, B. LIBERALI (eds.), *Procreazione medicalmente assistita e interruzione volontaria della gravidanza: problematiche applicative e prospettive future*, Esi, Napoli, 2016; S. AGOSTA, G. D'AMICO, L. D'ANDREA, *La procreazione medicalmente assistita. Bilancio di un'esperienza, problemi e prospettive*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

más conocidos: los casos Englaro y Welby para los cuales se interrumpieron los productos médicos que los mantenían con vida. Siguieron las protestas del frente católico que denunciaron la gravedad de la eutanasia pasiva a nivel moral y social que habría implicado el consiguiente desprecio de las vidas de los débiles. Sin embargo se descuidó el drama de las condiciones de vida de los sujetos interesados y el derecho inalienable de autodeterminación incluso en condiciones trágicas que pueden conducir a la muerte³⁸. En las formas más inaceptables de protesta los padres de Eluana fueron acusados de ser despiadados tanto que algunas comunidades religiosas se declararon dispuestas a cuidar de Eluana de por vida. Pero no se trataba de decidir quién debería cuidar a Eluana, sino de entender qué habría querido la joven, lo que es una gran diferencia.

Con la ley n. 219 de 2017, el legislador italiano permite la posibilidad de expresar disposiciones sobre el tratamiento terapéutico futuro en caso de específicas y graves condiciones de salud. La ley, entre otras cosas relacionadas con el consentimiento informado, la terapia del dolor y la sedición paliativa profunda, permite que el médico y el paciente realicen una planificación compartida de tratamientos en caso de “enfermedad crónica e incapacitante o caracterizada por una evolución imparable con un mal pronóstico”. La planificación incluye la muerte del paciente, solo si se trata de una suspensión de tratamiento médico. Se excluye la hipótesis de una intervención activa específica (eutanasia activa), dirigida a causar la muerte. El Tribunal Constitucional con referencia a otro reciente caso de crónica del Sr. Fabiano Antoniani (Dj Fabo) que pedía el suicidio asistido, invitó al Parlamento a llenar el vacío en el sistema legal. Con el orden judicial la Corte constató la “criticidad constitucional” del artículo 580 del código penal “en la parte en la que incrimina a quienes facilitan el suicidio del paciente enfermo de forma irreversible y sufriente que, libre y deliberadamente, rechaza el tratamiento médico, necesario para sobrevivir contrario a su significado de dignidad”,

³⁸ Sobre las cuestiones teorica de la eutanasia v. J. FERRATER, P. COHN, *Etica aplicada. Del aborto a la eutanasia*, Alianza, Madrid, 1992; E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 1999; V. MENDEZ BAIGES, *Sobre morir. Eutanasias, derechos, razones*, Trotta, Madrid, 2002; D. HUMPHRY, A. WICKET, *El derecho a morir. Comprender la eutanasia*, Tusquets, Barcelona, 2005; F. J. ANSUÁTEGUI ROIG, “Eutanasia”, en M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, A. SCERBO (eds.), *Questioni di vita o morte. Etica pratica, bioetica e filosofia del diritto*, cit., pp. 191 ss.; M. LALATTA COSTERBOSA, “Eutanasia e filosofia morale: l'autonomia e le sue insidie”, en G. F. ZANETTI (ed.), *Elementi di etica applicata*, Carocci, Roma, 2003, pp. 182 ss.; P. BORSELLINO, *Bioetica tra “morali” e diritto*, Cortina, Milano, 2018.

pero al mismo tiempo “consideró que la regulación de las condiciones y las formas de ejercer el derecho a escapar definitivamente de la terapia con la ayuda material de terceras personas fuera, por un lado constitucionalmente necesaria, y por el otro exorbitante del campo de toma de decisiones de la Corte, y perteneciente al legislador”³⁹.

Entre las últimas batallas sobre el tema de los derechos civiles en las que el peso de la religión católica ha sido muy exigente, está la disciplina de las uniones civiles de adultos de mismo sexo y de la cohabitación. Tras las presiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y del Tribunal de Casación, el legislador italiano aprobó la ley n. 76 de 2016. La sentencia del Tribunal Constitucional fue decisiva contando la unión homosexual entre las formaciones sociales en las que el individuo ejerce su personalidad y que, por lo tanto, son dignas de regulación y protección legal. Formaciones sociales son “cualquier forma de comunidad, simple o compleja, adecuada para permitir y favorecer el desarrollo libre de la persona en la vida de relación, en el contexto de mejorar el modelo pluralista”⁴⁰. El Tribunal de Casación, refiriéndose a esta última sentencia, declaró que, incluso en ausencia de una intervención del legislador, las parejas homosexuales podrían apelar a los jueces comunes para que afirmen, en presencia de “situaciones específicas”, el derecho a un tratamiento homogéneo a lo asegurado por la ley a la pareja casada y a plantear las excepciones relevantes de ilegitimidad constitucional de las leyes vigentes⁴¹.

Sin embargo, el legislador ha preferido interrumpir la inercia normativa disciplinando las uniones desde el punto de vista personal, patrimonial y sucesorio refiriéndose, salvo algunas excepciones, a los artículos del código civil sobre las relaciones entre los cónyuges⁴². Por ejemplo, se excluye la obli-

³⁹ Tribunal Constitucional, orden 207/2018 y sentencia n. 242/2019.

⁴⁰ Tribunal Constitucional, sentencia n. 138/2010.

⁴¹ Tribunal de Casación, sentencia n. 4184/2012. F. CHIOVINI, M. WINKLER, “Dopo la Consulta e la Corte di Strasburgo, anche la Cassazione riconosce i diritti delle coppie omosessuali”, nota a Cass. 15 marzo 2012 n. 4184, *Giustizia civile* 2012, núms. 7-8, pp. 1707-1717; T. MAZZARESE (ed.), “Diritti delle coppie omosessuali”, Sección monográfica de *Diritto e questioni pubbliche*, 2015, 15, pp. 9-156; Id., “Una realtà che si sta faticosamente affermando. Diritti e (coppie) omosessuali nel diritto interno e internazionale”, *Rivista di filosofia del diritto*, núm. 2, 2016, pp. 271 ss.; S. RODOTÀ, *Diritto d'amore*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

⁴² I. PRISCO, “Sulla disciplina delle unioni civili e delle convivenze”, *Rassegna civile*, núm. 3, 2016, pp. 1085 ss. P. SCHLESINGER, “La legge sulle unioni civili e la disciplina delle convivenze”, *Famiglia e diritto*, 2016, pp. 846 ss. G. ALPA, “La legge sulle unioni civili e sulle convivenze. Qualche interrogativo di ordine esegetico”, *La nuova giurisprudenza civile commen-*

gación de lealtad y colaboración en los intereses de la familia. Originalmente se excluyó la *stepchild adoption*, mientras que ahora se permite después de la sentencia del Tribunal de Casación n. 12962 de 2016⁴³.

La dirección adoptada por el legislador está totalmente en línea con el universalismo de los derechos fundamentales para los cuales la orientación sexual no puede ser un obstáculo para su disfrute. La igualdad en los derechos es, por lo tanto, un paradigma intercultural. Si bien, a veces, la sociedad no está lista para captar el valor jurídico de la opción pluralista, a menudo, el derecho, en su controfactualidad encuentra el valor emancipador de su función. La inclusión de las parejas homosexuales dentro de los paradigmas de la protección normativa es ciertamente un gran cambio, similar a la inclusión plena de las mujeres en la sociedad y a la superación de la raza como factor humillante. Y por lo tanto, es una deducción exacta de las promesas contenidas en nuestras garantías constitucionales⁴⁴. Así el derecho nos invita a aceptar lo que nos parece erróneamente antinatural y “repugnante” porque no es usual y, por lo tanto, desempeña una innegable función civilizadora en la promoción de la convivencia intersubjetiva en el signo del reconocimiento de la paridad ontológica de cada uno.

Una cierta visión ideológica propone un conservadurismo que apela al concepto de naturaleza. De acuerdo con la tradición agustiniana, la naturaleza era una fuente de pecado (*natura lapsa*), que ahora se usa como un orden de comportamiento que evita el error y que demuestra la rectitud de las parejas heterosexuales sobre la única base del potencial reproductivo. Pero esto dista mucho del valor espiritual del vínculo unitivo, que vuelve a caer en una visión totalmente materialista de la relación⁴⁵.

tata, núm. 12, 2016, pp. 1718 ss.; así como las otras contribuciones a la sección monográfica “Modelli familiari e nuovo diritto”, *La nuova giurisprudenza civile commentata*, núm. 12, 2016; A. BUSACCA (ed.), *La famiglia all'imperfetto*, Esi, Napoli 2016; M. GORGONI (ed.), *Unioni civili e convivenze di fatto* L. 20 maggio 2016, n. 76, Maggioli, Sant'Arcangelo Romagna, 2016; M. DOGLIOTTI, “Dal concubinato alle unioni civili e alle convivenze (o famiglie?) di fatto”, *Famiglia e diritto*, 2016, pp. 919 ss.

⁴³ A. BELELLI, “La filiazione nella coppia omosessuale”, *Giurisprudenza italiana*, 2016, pp. 1819 ss.; G. FERRANDO, “Il problema dell'adozione del figlio del partner”, *Nuova g. civ. comm.*, 2016, pp. 1213 ss.; L. LENTI, “Unione civile, convivenza omosessuale e filiazione”, *Nuova g. civ. comm.*, 2016, pp. 1707.

⁴⁴ M. C. NUSSBAUM, *from Disgust to Humanity. Sexual Orientation & Constitutional Law*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

⁴⁵ U. GALIMBERTI, *Il segreto della domanda. Intorno alle cose umane e divine*, Feltrinelli, Milano, 2011.

Deberíamos estar de acuerdo en que el rasgo distintivo de la naturaleza es precisamente su fenomenología multifacética, tanto que sería antinatural una visión única del bien, un modelo ideal único de la vida. El derecho, para no violentar a la naturaleza, debería regular la conducta de acuerdo con el modo deontico de la posibilidad. Cumpliendo con esta opción, la religión puede compartirse socialmente solo si no se impone legalmente.

5. LAICIDAD AL LÍMITE EN TIEMPOS DE POPULISMO

En los últimos años la política de nuestro tiempo ha adquirido fuertes tonos populistas que en el caso italiano implican, no por casualidad, entre otras cosas, una violación de la laicidad del Estado a través de la apelación a la identidad y a la herencia simbólica de la religión católica. Esto sucede porque el populismo opera en los extremos límites de la democracia representativa y constitucional, por lo que a menudo es posible que sea violando lo que es legal y políticamente admisible y correcto⁴⁶.

En nombre de la concreción política, el populismo puede despreciar el respeto por las formas si, gracias a una mayoría que lo apoya, quiere convertirse en un catalizador de la voluntad popular de la manera más directa posible, pero se basa en la suposición errónea de que la voluntad popular hace coincidir el *ser* y el *deber ser*⁴⁷.

Pero de esta manera se pierde el nexo política-civilización, directamente conectado a la representación política, cuyo sello democrático no es la mera expresión de la voluntad de los representados (como en la representación del derecho privado), sino la confirmación del mandato ejercido de acuerdo con el ideal de la democracia constitucional basada en procedimientos, límites normativos insuperables de los principios supremos; y partidos políticos y asociaciones como órganos de mediación y reelaboración meditada de las

⁴⁶ N. URBINATI, "Il populismo come confine estremo della democrazia rappresentativa. Risposta a McCormick e a Del Savio e Mameli", *Micromega. Il rasoio di Occam*: <http://ilrasoio-dioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/05/16/il-populismo-come-confine-estremo-della-democrazia-rappresentativa-risposta-a-mccormick-e-a-del-savio-e-mameli/>; E. LACLAU, *La razón populista*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2005; L. ZANATTA, *Il populismo*, Carocci, Roma, 2013.

⁴⁷ G. SILVESTRI, "Corte costituzionale, sovranità popolare e tirannia della maggioranza", *Questione giustizia*, núm.1, 2019 p. 25; C. PINELLI, "Populismo, diritto e società. Uno sguardo costituzionale", *Questione giustizia*, núm. 1, 2019, pp. 29 ss.

demandas sociales⁴⁸. Sin considerar que, desde la tradición hobbesiana, la política ha sido percibida como necesidad de controlar las ansiedades y el malestar social. El populismo, por el contrario, los fomenta como combustible necesario para su afirmación y persistencia en el poder.

Hoy en día, la laicidad recobra una importancia no sólo en el tradicional plano de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, sino también en la perspectiva de salvaguardar el presente y el futuro de la democracia, que nunca como en estos tiempos, navega en aguas tormentosas: «[p]opulism is the enemy of pluralism, and thus of modern democracy (...), which stands or falls with the protection of pluralism»⁴⁹.

¿Qué se puede ganar, más específicamente pisoteando la laicidad? ¿por qué el populismo la considera un principio despreciable? Una de las razones puede ser que la laicidad no conoce enemigos y, apuntando a la máxima inclusión, no apela a una identidad connotada religiosamente para la cual lo diferente es el extraño, el que se encuentra en la oscuridad del error y es, en última instancia, el enemigo si no está dispuesto a convertirse.

Por lo tanto, las personas religiosas son consideradas naturalmente virtuosas, y potencialmente capaces de salvar a la nación de la degradación moral. La política asume entonces la obligación de protección de la identidad nacional y de la integridad moral. En cambio, en la tradición liberal y constitucionalista, la política se ejerce sin una fuerte dependencia del concepto de identidad, pero sobre la base de la voluntad del acuerdo de establecer una comunidad basada en el derecho y, precisamente, en la definición clara de los límites del poder.

Y además, el discurso religioso es fragmentario y divisor en la medida en que también debe defender su identidad específica, con respecto a una

⁴⁸ Ver sobre el punto, E. SCODITTI, "Populismo e diritto. Una introduzione", *Questione giustizia*, núm. 1, 2019, p. 12.

⁴⁹ W. A. GALSTON, *Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy* (Politics and Culture), Yale University Press, New Haven & London, 2018, p. 11. L. FERRAJOLI, "Laicidad del derecho y laicidad de la moral", *Revista de la Facultad de Derecho de Mexico*, n. 248, 2007, p. 268. Aquí queda clara la referencia a la teoría kelseniana que traza un estrecho vínculo entre democracia, relativismo y pluralismo, H. KELSEN, *Esencia y valor de la Democracia* (1929), Editorial Comares, Granada, 2002. Sobre la teoría kelseniana véase F. MANCUSO, *Il doppio volto del diritto*, Giappichelli, Torino 2019, pp. 313 ss.; P. SALAZAR UGARTE, "La laicidad: antídoto contra la discriminación", *Cuadernos de la igualdad*, n. 8, 2007, en particular pp. 39 ss.; S. RIBOTTA, "Políticas educativas y coherencia democrática", en A. PELE, O. CELADOR ANGÓN, H. GARRIDO SUÁREZ (eds.), *La laicidad*, cit., pp. 285 ss.

manera diferente de creer, aunque también expresa un mensaje de amor. El paradigma amigo-enemigo de la fe es fácil de emplear, especialmente en el tiempo de flujos migratorios, utilizando la amenaza de la islamización para adoptar políticas restrictivas y excluyentes⁵⁰. Pero si tal enemigo puede ser políticamente útil, el aparato simbólico de la religión viene en ayuda como dispositivo que une y compacta. La unidad del sentimiento religioso es una oportunidad políticamente ventajosa.

En nombre de una voluntad popular llevada a su nivel extremo de expresión, la laicidad es un obstáculo que hay que superar sin demasiados pensamientos. Lo importante es apoyar el “rio cárstico” de la voluntad popular que, ante la fragmentación de una sociedad secular, es una entidad que se define como nunca antes, compacta y homogénea, cuya fuerza reside en compartir valores positivos de una larga tradición para remediar el efecto dispersante de la anomia, especialmente en tiempos de agitación económica y social⁵¹. Al exagerar esta visión, se puede suponer que la unidad es preferible a la libertad y el líder designado está investido con un poder que puede expresarse en un «abuso de una posición dominante»⁵². En virtud del mandato, la democracia es cada vez menos representativa y mucho más “ejecutiva” y el lugar de la disidencia ya no es el Parlamento sino la plaza pública⁵³.

Con estas suposiciones, el valor y el papel de los partidos tradicionales se dispersan porque están acusados de obstaculizar la voluntad de las personas, contaminándola con la ficción representativa de su función. La apelación casi primordial a la “comunidad”, que precede a todo y de la cual todo se legitima, autoriza una actitud cerrada, autorreferencial y nacionalista que para la protección de los derechos fundamentales antepone el ciudadano a la persona. Y por ejemplo, en la gestión más compleja de la relación con el extranjero, solo el ciudadano es una persona.

⁵⁰ F. CARDINI, *“L'Islam è una minaccia” Falso!*, Laterza, Roma-Bari, 2016. Clásica es la referencia a C. SCHMITT, *El concepto de lo Político* (1927), Alianza Editorial, Madrid, 2014; Id. *Teología política*, (1922) Trotta, Madrid, 2009; Sobre las políticas xenófobas, alarma de seguridad y populismo penal L. FERRAJOLI, “Il populismo penale nell’età dei populismi politici”, *Questione Giustizia*, núm. 1, 2019, pp. 79 ss.

⁵¹ N. COLAIANNI, “Populismo, religioni, diritto”, *Questione Giustizia*, núm. 1, 2019, p. 151.

⁵² N. COLAIANNI, “Populismo, religioni, diritto”, cit., p. 153.

⁵³ M. REVELLI, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino, 2017.

De estos supuestos se desprende que el populismo también expresa una cierta intolerancia hacia los derechos individuales⁵⁴. Las operaciones políticas que afectan al sistema ponen sus efectos en los derechos de aquellos que están excluidos del frente compacto de la mayoría. Entonces, la democracia que quiere ser lo más directa posible a nivel sistémico, paga al precio de los derechos individuales, sin percibir la gravedad de la violación, en nombre de la sustancia de la acción política: en “nombre de Dios” en lugar del “yo” para llevar adelante políticas no liberales. La subjetividad libre, autónoma e igualitaria es un obstáculo para el logro del bien común, o incluso de la “salud pública”. El ideal emancipador de la laicidad es peligroso porque el sujeto debe referirse a los valores del grupo al que pertenece, de lo contrario no es un verdadero o buen ciudadano⁵⁵.

La mayoría populista se opone a este respecto, a una minoría no caracterizada por la religión, que aunque formalmente parte de la gente, no comparte un conjunto de valores y, por lo tanto, amenaza la salud del cuerpo social, porque realmente “no les importa el bien de los italianos”. Desde aquí, no es difícil para la legislación ser esencialmente la otra cara de la evangelización, pero una cara no liberal que puede recurrir al uso de la fuerza. Surge un “populismo autoritario” que se legitima a sí mismo en virtud de los resultados que promete alcanzar a cualquier coste. Así, critica el nihilismo de la modernidad con su corte de raíces y pertenencia, aceptando la dominación como algo natural⁵⁶. Este enfoque esconde el esfuerzo por hacer de la política un espacio con alto intercambio de valores, incluidos los valores religiosos, para cubrir las brechas generadas por otros problemas económicos y sociales. Imponer dogmas y valores de una visión religiosa a través de la ley es la máxima expresión de incredulidad porque no se cree precisamente que Dios pueda abrirse camino en el corazón del hombre con medios no autoritarios. La invitación de Cristo a seguirlo, aunque expresada en un tono imperativo: “sígueme”, era en realidad una invitación que nunca violó la libertad. La laicidad del derecho es, en este sentido, como una burbuja de oxígeno para que la chispa de la fe pueda golpear.

⁵⁴ C. SCIUTO, *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano, 2018; T. CASADEI, “Lo statuto delle minoranze tra crisi della democrazia e populismo”, *Coscienza e libertà*, núm. 55, 2018.

⁵⁵ Y. MOUNK, *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura elettorale*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 49.

⁵⁶ C. GALLI, “Libertà e laicità”, en VV.AA., *La ragioni dei laici*, cit., p. 35.

Se inaugura una nueva *era del hierro* basada en fuertes identidades⁵⁷. Las dos espadas del poder civil y religioso, según la famosa metáfora del papa Gelasio, se fusionan y la solidez del hierro de cada uno se pierde por el óxido de la infidelidad a su propia vocación cuyo peligro se siente por un sincero sentimiento religioso⁵⁸. Levantar rosarios, cruces y besar el evangelio en la plaza pública por parte de los exponentes políticos es un uso oportunista de la religión al que los ciudadanos y los creyentes deben oponerse para no usar el nombre de Dios en vano, y también porque el crucifijo es un símbolo antipopulista por excelencia, que nos invita a ser cautelosos en el recordar la posibilidad de incurrir en errores fatales, precisamente en nombre de una mayoría populista.

6. OBSERVACIONES FINALES

El principio de laicidad inauguró la modernidad jurídica al ofrecerse como un instrumento excepcional de emancipación individual y política. Razones seculares se han convertido en la fuente de legitimidad del nuevo orden estatal, cuya convivencia civil exigió neutralizar el conflicto religioso y promover el pluralismo de ideas y argumentos.

Sin embargo, como todas las conquistas jurídicas, la laicidad no es inmune a las nuevas formas de lesión que quisieran introducir la hipoteca religiosa en nombre de valores no negociables. Todo esto es más evidente en Italia, donde las cuestiones bioéticas y la posibilidad de modelos familiares alternativos al tradicional reavivan la enemistad y la hostilidad sociales.

Un modelo “correcto” de vivir y morir se opone a uno “incorrecto”, con el efecto de promover movilizaciones misioneras destinadas a remediar el error eliminando la libertad de elección. La teología que se convierte en política no acepta que los presuntos “errores morales” sean reconocidos como derechos individuales.

Cuando esto sucede, no solo la laicidad está en peligro, sino también la democracia basada en el reconocimiento del valor de cada persona como agente responsable de sus deliberaciones y promueve el ideal de una socie-

⁵⁷ C. GALLI, “Libertà e laicità”, en VV.AA., *La ragioni dei laici*, cit., p. 38. Sobre la religión como vínculo de identidad colectiva v. G. FILORAMO, “La sacralizzazione della politica”, en G. PAGANINI, E. TORTAROLO (eds.), *Pluralismo e religione civile*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 202 ss.

⁵⁸ D. BONHOEFFER, *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936*, Harper & Row, New York, 1965.

dad inclusiva en la que todos estén en condiciones de seguir su propio modelo de vida no violento. Una sociedad no opresiva asegura que todos pueden tomar decisiones individualmente responsables. Por el contrario, se acusa a la cultura secular de promover un relativismo peligroso que resultaría en nihilismo, sin entender que el fanatismo fideíístico es aún más peligroso, cuya intransigencia de ideas se traduce en intransigencia en acción.

El populismo contemporáneo, especialmente en la versión italiana, propone la consolidación de una identidad nacional de tradición católica, la contaminación del lenguaje político con el lenguaje religioso y, por lo tanto, se vuelve inevitablemente sectario y no incluyente. Se vuelve también violento en las formas de racismo contra los extranjeros no cristianos y en la ciega defensa de las fronteras nacionales en nombre de una soberanía con distintivos rasgos antisubjetivistas y decisionistas. La universalidad de los derechos no encuentra lugar en la provincia de los argumentos soberanistas, incapaces de comprender la gravedad de la oscuridad al otro lado de las fronteras que se vuelven agudas y afiladas en virtud de un injustificado “egoísmo del territorio”.

En tiempos de crisis económica, la unidad nacional no se promueve a través de los valores constitucionales, el respeto incondicional por la persona, la identificación de las causas no demagógicas del malestar social, y la promoción de políticas sociales de los menos favorecidos, sino fomentando sentimientos de culpa, fobias y ansiedades de las cuales otros son responsables y recurriendo al conservadurismo y al simbolismo religioso que prestan un mal servicio en términos de honestidad con Dios y con los hombres.

La laicidad es principalmente un requisito de la razón y un instrumento para neutralizar el radicalismo religioso de las corrientes intolerantes. El sentimiento religioso no es, de hecho, una oportunidad políticamente ventajosa, sino una preciosa luz del alma que debe protegerse del fanatismo como forma enmascarada de apostasía.

PAOLA CHIARELLA
*Università Magna Graecia di Catanzaro,
Viale Europa,
Campus Salvatore Venuta,
località Germaneto,
88100 Catanzaro. Italia
paola.chiarella@unicz.it*